

## Dobry człowiek a dobry obywatel w ujęciu *Polityki* Arystotelesa\*

*Tomasz Kuniński*

### I. Analiza tekstu

Tematem niniejszego artykułu jest szczegółowa analiza fragmentu 1276b16-1277b30 *Polityki* Arystotelesa, który w tłumaczeniu Ludwika Piotrowicza odpowiada II rozdziałowi księgi III, noszącemu tytuł *Cnota dzielnego obywatela a cnota dobrego człowieka*<sup>1</sup>. Zastanawiające jest to, że interesujący mnie w tej pracy tekst praktycznie nie znalazł stosownego omówienia, poza wspomnianym niżej artykułem umieszczonym na prywatnej stronie internetowej. W polskim wydaniu *Polityki* tłumacz komentuje tok rozumowania Arystotelesa w przypisie w następujący sposób: „Wywody powyższe są tak niejasne, że trudno nadażyć za tokiem myśli autora. Stąd niektórzy wydawcy i komentatorzy przypisują tu możliwość opuszczeń, przesunięć czy zepsucia tekstu”<sup>2</sup>. Z kolei z angielskiego tłumaczenia Richarda Robinsona, który jest także autorem komentarza, możemy dowiedzieć się, że fragment ten zawiera więcej aporii, niż ma to zwykle miejsce w tekście *Polityki*<sup>3</sup>. Samo objaśnienie rozważanego rozdziału także nie jest satysfakcjonujące. Ciekawe jest także to, że Robert Develin w swoim artykule *The good man and the good citizen in Aristotle's „Politics”*, którego analizy dokonam w dalszej części niniejszej pracy, nie rozpatruje sam słów Stagiryty, ale parafrazuje streszczenie Newmana<sup>4</sup>. Mało miejsca poruszonym tu problemom poświęca się także w ogólnych opracowaniach

---

\* Tekst powstał w ramach programu „Podstawy etyki profesjonalnej” z subsydium uzyskanego przez prof. Włodzimierza Galewicza od Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Autor, otrzymujący stypendium w ramach tego subsydium, pragnie złożyć podziękowanie Fundacji i Panu Profesorowi Galewiczowi.

Autor dziękuje także za krytyczne uwagi anonimowemu recenzentowi dotyczących samego tekstu i możliwej interpretacji słów Jazona i przykładu z flecistą.

<sup>1</sup> Arystoteles [2001a].

<sup>2</sup> Tamże, s. 82.

<sup>3</sup> Aristotle [1995] s. 14.

<sup>4</sup> Develin [1973] s. 72.

dotyczących filozofii Arystotelesa, takich jak *The Cambridge Companion to Aristotle*<sup>5</sup> czy *Aristotle* Davida Rossa<sup>6</sup>. Uzasadnione wydaje się więc przeprowadzenie szczegółowej analizy tego fragmentu *Polityki*, ponieważ, jak wykaże to później, ma on istotne znaczenie dla politycznej myśli Arystotelesa.

Artykuł dzielę na dwie części. W pierwszej z nich dokonam szczegółowej analizy tekstu powstrzymując się od jego komentowania, chyba że będzie to konieczne dla prowadzenia dalszego wywodu. W drugiej części natomiast przejdę do jego interpretacji oraz zasygnalizuję, jakie zagadnienia można postawić na gruncie wcześniej objaśnionych rozróżnień.

Na początku II rozdziału III księgi *Polityki* Arystoteles stawia pytanie, „czy cnotę dobrego człowieka należy uważać za to samo, co cnotę dzielnego obywatela, czy też nie”<sup>7</sup>. Filozof proponuje w celu rozważenia tego zagadnienia odwołanie się do analogii pomiędzy obywatelem a żeglarzem. Żeglarze różnią się pomiędzy sobą zadaniami, jakie przychodzi im spełnić. Mają jednak, zdaniem Arystotelesa, „pewną wspólną cechę, do wszystkich zarówno się stosującą”<sup>8</sup>, a jest nią troska o bezpieczne żeglowanie. Podobnie jest z obywatelami. Oni także mają różne funkcje w państwie, ale im wszystkim przyświeca jeden wspólny cel: dobro wspólnoty. Arystoteles podkreśla jednak, że wspólnota opiera się na jakimś konkretnym ustroju państwowym. Z tego wyciąga wniosek, że cnota obywatela, która – w założeniu – oznacza dbanie o dobro państwa, będzie uzależniona od ustroju danego państwa. Skoro bowiem dobro państwa wiąże się z jego ustrojem, to – na tej podstawie – możemy uznać, że dobro demokracji różni się od dobra oligarchii, więc cnota obywatela w demokracji, czyli dbanie o dobro państwa (resp. demokracji), będzie inna od cnoty obywatela w oligarchii, ponieważ będą oni musieli realizować coś innego, a cnota, zdaniem Arystotelesa, jest ściśle związana z działaniem. Paragraf II kończy się stwierdzeniem, że skoro cnota dobrego człowieka jest jedna, a cnót dzielnego obywatela jest, jak można chyba przyjąć, tyle ile ustrojów, to zna-

---

<sup>5</sup> Barnes [1995].

<sup>6</sup> Ross [1996].

<sup>7</sup> Arystoteles [2001a] 1276b.

<sup>8</sup> Tamże.

czy, że „można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”<sup>9</sup>.

W paragrafie III Arystoteles stwierdza, że do wniosku zamykającego paragraf II można dojść w inny sposób, a mianowicie poprzez rozważanie najlepszego ustroju. W paragrafie tym występuje sprzeczność w tłumaczonym tekście. Nie zawiera jej tekst oryginalny. Odnotujmy ją. Zdanie „jeśli bowiem jest rzeczą niemożliwą, aby państwo składało się z samych dzielnych obywateli”<sup>10</sup> stoi w ewidentnej sprzeczności ze zdaniem „bo cnotę dzielnego obywatela muszą wszyscy posiadać”<sup>11</sup>. Należy mieć na uwadze, że powyższe rozważania dotyczą najlepszego ustroju<sup>12</sup>. Arystoteles wyraźnie bowiem mówi, na co wskazuje drugie zdanie z analizowanej pary, że w najlepszym ustroju wszyscy muszą być dzielnymi obywatelami. Zdając sobie sprawę z tego, że wszyscy obywatele nie mogą być sobie równi, co można uznać w ustach Arystotelesa nie za twierdzenie o charakterze normatywnym, ale będące opisem rzeczywistości, zakładając jednak – właśnie normatywnie – że w najlepszym ustroju wszyscy obywatele muszą być dzielni, Stagiryta musi przyjąć, że obywateli będzie różniła między sobą cnota dobrego człowieka, czyli że nie wszyscy obywatele w najlepszym ustroju będą dobrymi ludźmi.

Paragraf czwarty zawiera w sobie rozumowanie, które można by nazwać „argumentem z rządzenia”. Arystoteles wymienia pary składające się z nierównych części. Ta nierówność polega na tym, że jeden element jest elementem rządzącym, a drugi rządzonym. Dusza rządzi ciałem, rozum wolą, mąż jest głową rodziny, a pan rozporządza niewolnikiem. Podobnie jest z obywatelami: jedni rządzą, drudzy są rządzeni. Obywatele muszą posiadać więc różne cnoty, skoro wykonują różne zadania.

---

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, 1277a.

<sup>12</sup> Błąd w polskim tłumaczeniu mógł się wziąć z mylnego odniesienia imiesłowowego równoważnika zdania ἀπὸ τῶν σπουδαίων ὄντων do rzeczownika oznaczającego obywatela, a nie człowieka, a to właśnie o tym drugim jest wcześniej mowa. Zdanie z okresem warunkowym powinno więc brzmieć: „jeśli bowiem jest rzeczą niemożliwą, aby państwo składało się z samych **dobrych ludzi**”.

Paragrafy V i VI wprowadzają nowe pojęcie: dobrego władcy. Dobrego władcę, zdaniem Arystotelesa, charakteryzują inne cnoty, niż dzielnego obywatela. Jest on bowiem „rozumny” (φρόνιμος), czyli – by być bardziej w zgodzie z greką – posiada mądrość praktyczną. Samo wychowanie człowieka będącego u władzy różni się, zdaniem niektórych, od wychowania zwykłego obywatela. Na to zastrzeżenie zwraca uwagę autor jedyne go tekstu, w którym szczegółowo analizowany jest w całości interesujący mnie fragment, Clifford A. Bates na swojej stronie internetowej<sup>13</sup>. Jego zdaniem Arystoteles przyjmuje tu dwa założenia. Pierwsze z nich głosi, że ta sama jest cnota dobrego człowieka i dobrego władcy, drugie z kolei, że „obywatelem jest i człowiek podlegający władzy”<sup>14</sup>. Z tego wynika, że cnota dobrego człowieka nie będzie cnotą obywatela *simpliciter*, ale „pewnego obywatela”. Wytlumaczenie tego fragmentu zaproponuję w drugiej części artykułu.

W paragrafie siódmym Arystoteles odwołuje się do poglądu głoszącego, że obywatel powinien dobrze rządzić, ale także dobrze słuchać. Taka sytuacja może mieć jednak miejsce wyłącznie w ustroju, w którym zmieniają się ci, którzy sprawują władzę, czyli w demokracji, gdzie raz można być rządzącym, a raz rządzo- nym. Jeśli jednak uznało się, że cnota dobrego władcy jest tą samą cnotą, która przysługuje dobremu człowiekowi, a obywatel ma mieć cnotę władcy i podwład- nego, „obie te cnoty może nie zasługują na równe uznanie”<sup>15</sup>.

W paragrafie VIII i IX Arystoteles nawiązuje do rozważań zawartych w I rozdziale I księgi *Polityki*, kiedy opisuje etapy powstawania państwa. Ani dobry człowiek, ani dobry obywatel, ani mąż stanu nie mają się zajmować tym, co ko- nieczne, bowiem „rozkaz dotyczący rzeczy niezbędnych do życia nie wskazuje znamion piękna”<sup>16</sup>. Do prac koniecznych używano niewolników, a stosunek pan- niewolnik był dla Greków stosunkiem despotycznym (greckie słowo δεσπότης oznacza zarówno pana niewolnika, jak i absolutnego władcę). Z kolei władza de-

---

<sup>13</sup> Bates, *Citizen*, <<http://members.tripod.com/~batesca/citizen.htm>>.

<sup>14</sup> Arystoteles [2001a] 1277a.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, 1325a24.

spoteczna kojarzona była wyłącznie z barbarzyńcami i nie traktowano jej jako równorzędnej formy sprawowania rządów.

Następnie Filozof przedstawia „władzę polityczną”, w której sprawuje się rządy nad ludźmi wolnymi i równymi pod względem pochodzenia. Człowiek zdobywa konieczne umiejętności do tego, by rządzić, kiedy sam podlega władzy państwowej, tak jak dowódcą staje się dzięki temu, że wcześniej było się dowodzonym. W paragrafie X okazuje się, że dobry obywatel w ustroju, w którym równi rządzą równymi sobie, musi posiadać obie cnoty: musi umieć słuchać i rządzić. To samo dotyczy dobrego człowieka. Warunek ten nie powinien nas dziwić, skoro wcześniej Arystoteles przyjął, że tą samą jest cnota dobrego człowieka i dobrego władcy. Skoro dobry władca, zanim obejmie rządy, musi także umieć słuchać, to to samo dotyczy dobrego człowieka. Stagiryta czyni jednak pewne zastrzeżenie. Cnota osób rządzonych różni się od cnoty osób rządzących. Arystoteles porównuje tę różnicę do takiej, jaka istnieje pomiędzy kobietą a mężczyzną. Bates uważa, że różnica ta nie ma charakteru istotowego, ale dotyczy raczej wypełnianej funkcji. Inne zadania stoją przez kobietą, inne przed mężczyzną. Podobnie jest z rządzącym i rządzonym. Ich cnoty różnią się między sobą, ponieważ różnią się ich działania, funkcje spełniane w państwie.

Ostatni paragraf interesującego nas fragmentu jest nawiązaniem do paragrafu piątego. Tam Arystoteles stwierdza, że obywatel, w przeciwieństwie do władcy, nie musi być rozumny. Tutaj potwierdza, że „cnotą właściwą podwładnym nie jest roztropność, lecz słuszne mniemanie. Bo podwładny jest jakby wytwórcą fletów, rządzący zaś jakby fletnistą, który fletu używa”<sup>17</sup>. Należy tu podkreślić, że mówiąc o „rozumności” i o „roztropności”, Arystoteles ma na myśli to samo (gr. *φρόνιμος* oraz *φρόνησις*). Uzasadnienie różnicy pomiędzy rządzonym a rządzącym poprzez odwołanie się do analogii z wytwórcą fletów i fletnistą nie jest jasne, a jego wyjaśnienie spróbuję podać w drugiej części tej pracy.

---

<sup>17</sup> Tamże, 1277b.

## II. Interpretacja

Podstawowym zagadnieniem, jakie należy poruszyć, i które będzie towarzyszyć nam przez cały czas w części interpretacyjnej artykułu, jest niekonsekwentne używanie przez Arystotelesa słów odpowiadających polskim przymiotnikom „dobry” i „dzielny”. Stagiryta pisze w I paragrafie o cnocie dobrego człowieka i o cnocie dzielnego obywatela. W greckim tekście mamy odpowiednio w ἀνδρὸς ἀγαθός oraz πολίτης σπουδαῖος (oba rzeczowniki w genetiwie). W trzech angielskich tłumaczeniach spotykamy następujące zestawienia: „good man” i „good citizen”<sup>18</sup>. Widzimy więc, że tłumacze zgodnie przyjęli użycie tego samego przymiotnika „good”. Arystoteles używa jednak dwóch różnych słów. Nasuwa się więc pytanie, czy przymiotniki ἀγαθός i σπουδαῖος mają to samo znaczenie, czyli „dobry”, czy też nie. Należy przy tym zauważyć, że – nawet jeśli będziemy je tłumaczyć przez przymiotnik „dobry” – słowo to jest na tyle wieloznaczne, że przy tak przyjętym sposobie tłumaczenia nie zostanie rozstrzygnięte czy będziemy mieli do czynienia z tym samym znaczeniem w obu przypadkach. Jeśli natomiast nie mają tego samego znaczenia, to należy się zastanowić, czy odpowiadające im słowa „dobry” i „dzielny” oddają myśl Arystotelesa. Rozważania znaczenia tych dwóch słów rozpocznę od nawiązania do prac Batesa i Develina, następnie zaproponuję swoje rozwiązanie omawianego zagadnienia.

Obaj autorzy zdają sobie sprawę z tego, że w tekście greckim występują różne wyrazy na słowa, które w angielskich tłumaczeniach oddawane są tak samo. Na razie mam tu na myśli jedynie początek I paragrafu. Dalsze niejasności, także w samym greckim tekście, będę rozpatrywał później. Bates, nawiązując do słownika Liddell & Scotta, przyjmuje, że jego autorzy wydają się sugerować, że przymiotnik σπουδαῖος u Arystotelesa nie oznaczał „dobry” lub „dzielny”. (W tekście angielskim występuje słowo *excellent* i tłumaczę je jako dzielny, ponieważ Arystotelesowska cnota, oddawaną często przez *excellence*, w polskim nazywa się dzielnością. Podkreślam, że nie mam tu na myśli „odwagi”.) Twierdzi dalej, że Arystoteles, mówiąc o kimś, że jest σπουδαῖος, uważa, że jest to osoba godna

---

<sup>18</sup> Aristotle [1995], Aristotle [1944], Aristotle [1885].

uwagi, poważna, posiadająca znaczenie. Autor nie podaje niestety, z której wersji słownika korzystał. Kiedy bowiem odwołamy się do wydania z 1940 roku<sup>19</sup> okaże się, że właśnie u Arystotelesa Liddell i Scott odnajdują, poza podanymi przez Batesa, następujące znaczenie interesującego nas przymiotnika: „dobry w sensie moralnym”, równoznaczny z ὁγαθός, „ogólnie o «cnotliwych» przedmiotach lub cechach”. Odrzucenie moralnego znaczenia przymiotnika σπουδαῖος wydaje się być nieuprawomocnione. Bates przyjmuje jego tłumaczenie jako *serious*, czyli poważny. Uzasadnia to tym, że Arystoteles używając tego słowa, pragnie uniknąć natychmiastowego założenia, że osoba określona tym mianem, aktualizuje jakąś cnotę i pozostawić relację pomiędzy σπουδαῖος a cnotą bardziej wieloznaczną.

Przejdźmy teraz do artykułu Develina. Podkreśla on, że przymiotnik σπουδαῖος ma znaczenie bardziej funkcjonalne, oznaczające efektywność niż znaczenie moralne<sup>20</sup>. Powołuje się na fragment z *Etyki nikomachejskiej*, w którym mowa jest o prawach, które są σπουδαῖοι, co podkreśla fakt, że umożliwiają one właściwe zarządzanie państwem. Rozstrzygającym fragmentem, w którym tłumaczenie σπουδαῖος jako dobry (nie tylko w sensie moralnym) prowadzi do absurdu, jest zdanie z *Poetyki*: „tragedia jest to naśladowcze przedstawienie akcji **poważnej** (σπουδαίας), skończonej i posiadającej [odpowiednią] wielkość”<sup>21</sup>. Według Develina w tragedii nie chodzi o to, by była przedstawieniem dobrej akcji, ale takiej, która ma istotny wpływ na widza<sup>22</sup>. Wracając do omawianego fragmentu *Polityki*, Develin stwierdza, że σπουδαῖος w analizowanym tekście ma raczej znaczenie „the right man for the job”<sup>23</sup>. Nawet jeśli zgodzimy się z propozycją Develina, zastanawiające jest to, że sam w toku swojej argumentacji w pewnym momencie używa wyrażen „σπουδαῖος man” i „σπουδαῖος citizen”, zamiast

---

<sup>19</sup> H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford 1940, dostępny przez serwis Perseus, <<http://www.perseus.tufts.edu/>>.

<sup>20</sup> Por. Develin [1973], s. 75, 77. Pod koniec artykułu ukazuje, że takie rozróżnienie na gruncie filozofii Arystotelesa jest dyskusyjne.

<sup>21</sup> Arystoteles [2001b] 1449b24, podkreślenie – T.K.

<sup>22</sup> R. Develin [1973] s. 76.

<sup>23</sup> Tamże, s. 77.

„ἀγαθός man” i „σπουδαῖος citizen”. Wydaje się, że zarówno Develin, jak i Bates mają swoje racje. Próbuja jednak, co okaże się za chwilę, dokonać zbyt daleko idącego uporządkowania znaczeń używanych przez Arystotelesa słów. Nawet jeśli uznamy, że w I paragrafie mówiąc o „dzielnym obywatelu” Arystoteles ma na myśli takiego obywatela, który dobrze wypełnia swoje zadania, to kolejne zastosowania przymiotnika σπουδαῖος nie są już takie oczywiste i nie mają wyłącznie znaczenia funkcjonalnego, ale właśnie moralne. Zanim jednak do nich przejdę, zakończę interpretację pierwszych dwóch paragrafów.

W części I artykułu przedstawiłem analogię pomiędzy obywatelami, a żeglarzami. Obie te grupy charakteryzuje pewna wspólna cecha, a jest nią dążenie do wspólnego dobra w sensie szerszym a nie moralnym. W wypadku obywateli tym wspólnym dobrem jest oczywiście *polis*. Zaangażowanie się ludzi w przedsięwzięcie, które ich wszystkich dotyczy, jest świadectwem politycznej natury człowieka. Co ciekawe, natura ta nie jest specyficznie ludzka, ponieważ także zwierzęta mogą realizować jakiś wspólny cel. J. M. Cooper w artykule *Political Animals and Civic Friendship*<sup>24</sup> powołuje się na fragment z *Zoologii*: „Istnieją jeszcze różnice, które dotyczą sposobu życia i działania zwierząt. Jedne z nich bowiem żyją gromadnie, inne samotnie. To stosuje się do zwierząt zarówno chodzących jak latających i pływających. [...] Spośród tych, co żyją gromadnie i [samotnie], jedne mają instynkt gromadny (*politika*), drugie żyją każde dla siebie. [...] Posiadają instynkt gromadny te zwierzęta, których działanie zmierza do wspólnego wszystkim celu – takiego działania nie ma u wszystkich tych, które żyją gromadnie. Jest ono u ludzi, pszczół, os, mrówek i żurawi”<sup>25</sup>. Arystoteles używa tu tego samego określenia na ludzi, jak i na pszczoły, osy, mrówki i żurawie. Wszystkie te zwierzęta, łącznie z człowiekiem, są polityczne. Z biologicznego punktu widzenia zwierzęta są polityczne wtedy, gdy robią coś razem, gdy angażują się we wspólne przedsięwzięcia. Cooper podkreśla, że nie znaczy to, że wszyscy przedstawiciele danego gatunku muszą robić to samo, ale że wspólne dzieło zakłada podział

---

<sup>24</sup> Cooper [1990].

<sup>25</sup> Arystoteles [1982] 487b33-488a18.



funkcji<sup>26</sup>. To samo dotyczy człowieka. Do biologicznego argumentu Arystoteles odwołuje się także w *Polityce*, kiedy twierdzi, że „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie **więcej** niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą”<sup>27</sup>. Według Coopera argument ten jest zgodny z wywodem z *Zoologii*. Arystoteles bowiem w *Polityce* nie twierdzi, że tylko człowieka można nazwać zwierzęciem politycznym, ale że jemu to określenie przysługuje w „inny, bardziej charakterystyczny i bardziej pełny sposób”<sup>28</sup>, niż pozostałym zwierzętom żyjącym w stadzie, z których część – a wiemy to z *Zoologii* – także jest zwierzętami politycznymi.

Paragraf II kończy się pierwszym argumentem wspierającym tezę, że cnota dobrego człowieka i dzielnego obywatela nie jest ta sama. Jest to argument z wielości ustrojów. Jeżeli założymy, że dzielny obywatel, to taki, który właściwie spełnia stojące przed nim zadania, a więc działa wspólnie z innymi dla dobra swojego państwa, to cnota dzielnego obywatela z demokracji będzie się różniła od cnoty dzielnego obywatela z monarchii. Skoro zaś cnota dobrego obywatela jest tylko jedna, a cnót dzielnego jest wiele, to cnota dzielnego obywatela nie może być cnotą dobrego człowieka. Należy zwrócić uwagę na to, że polskie „można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka” w angielskim tłumaczeniu Robinsona oddane jest przez „it is possible to be a good citizen and yet not possess the goodness of a **good man**”<sup>29</sup>. Angielskie „good man” w grece brzmi „σπουδαῖος ἀνὴρ”. Oznacza to więc, że Arystoteles zamienił zwrot „ἀγαθός ἀνὴρ” na „σπουδαῖος ἀνὴρ”. Sugerowałoby to, że używa on dwóch interesujących nas przymiotników wymiennie. W podobnym tonie wypowiada się A. W. H. Adkins, kiedy pisze: „kiedy tylko [Arystoteles] używa ἀγαθός lub σπουδαῖος, rzeczownik na ogół zmienia się z ἀνθρωπος na ἀνὴρ”<sup>30</sup>. Autor podkreśla, że nie dzieje się tak zawsze, ale można dokonać pewnej genera-

---

<sup>26</sup> Cooper [1990] s. 362.

<sup>27</sup> Arystoteles [2001a] 1253a7-8, podkreślenie T.K.

<sup>28</sup> Tamże, s. 360.

<sup>29</sup> Aristotle [1995], podkreślenie – T.K.

<sup>30</sup> Adkins [1984] s. 45.

lizacji i stwierdzić, że zmiany tej Arystoteles dokonuje wtedy, gdy w kontekście pojawia się odniesienie do cnoty. Pozwala to nam przyjąć, że mówiąc o „σπουδαῖος ἀνὴρ” i o „ἀγαθός ἀνὴρ”, Stagiryta ma na myśli to samo. Nie oznacza to jednak, że przymiotniki te mają to samo znaczenie w odniesieniu do innych rzeczowników. Nurtujący nas główny problem pozostaje nierozwiązany.

Argumentem przemawiającym za tezą, że wspomniane przymiotniki mogą mieć to samo znaczenie, kiedy stoją przy rzeczowniku ἀνὴρ może być to, że w – tak zwanym – argumencie z funkcji w *Etyce nikomachejskiej*<sup>31</sup> Arystoteles pisząc o „dzielnym człowieku” używa w grece zwrotu „σπουδαῖος ἀνὴρ”. W komentarzu do angielskiego wydania *Etyki*, Sarah Broadie, oprócz znanych nam już znaczeń przymiotnika „σπουδαῖος”, takich jak „poważny”, „oddany”, „gorliwy”, stwierdza, że wyraz ten często występuje jako synonim wyrazu „dobry” (ang. *good*). Oznacza to, że dla „osób go używających prawdą analityczną było to, że cnota wymaga oddania”<sup>32</sup>.

W paragrafie III zostaje zmieniony kontekst rozpatrywanego zagadnienia. Arystoteles chce bowiem udowodnić, poprzez odniesienie do najlepszego ustroju, że wspomniane cnoty dobrego człowieka i dzielnego obywatela, nie są tym samym. W I części artykułu zwróciłem uwagę na sprzeczność w polskim tłumaczeniu. Teraz dokonam rekonstrukcji rozumowania Arystotelesa:

założenie (1): w najlepszym państwie wszyscy obywatele muszą być dzielnymi obywatelami;

założenie (2): obywatele nie mogą być sobie równi;

założenie *implicite* (3): w rozważaniach bierze się pod uwagę wyłącznie cnotę dzielnego obywatela i cnotę dobrego człowieka;

wniosek: niemożliwe, by wszyscy obywatele byli dobrymi ludźmi;

więc: cnota dzielnego obywatela nie może być w każdym przypadku cnotą dzielnego człowieka.

---

<sup>31</sup> Arystoteles [1982] 1098a7 – 1098a18.

<sup>32</sup> Aristotle [2002] s. 277.

Ostateczny wniosek jest, jak widzimy, osłabiony. Arystoteles nie chce bowiem przyjąć, że cnota dzielnego obywatela nigdy nie będzie cnotą dobrego człowieka.

W paragrafie tym należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Pod koniec fragmentu 1276b i na początku 1277a mowa jest o „najlepszym ustroju” i o „doskonałym państwie”. I tak jak w pierwszym przypadku pojawia się w grece najwyższy stopień przymiotnika ἀγαθός, czyli ἄριστος, to w drugim mamy znany nam już przymiotnik σπουδαῖος. W angielskim jest odpowiednio „best” i „good”. Wydaje się, że w tym miejscu można odwołać się do intuicji Develina i uznać, że σπουδαῖος ma tu znaczenie funkcjonalne. Najlepsze państwo to państwo, które jest σπουδαῖον, a więc takie, które właściwie spełnia swoje zadanie. Nadmienmy tu, że dla Arystotelesa jest to umożliwienie człowiekowi pełnego rozwoju.

Paragraf IV został już wystarczająco wyjaśniony w I części artykułu, przechodzę więc do rozważań na temat tego, czy są może jakieś przykłady, kiedy cnota dzielnego obywatela jest także cnotą dobrego człowieka. Arystoteles stawia pytanie: „Może jednak tą samą będzie cnota pewnego dzielnego obywatela i dzielnego męża”<sup>33</sup>? W obu przypadkach polskiemu słowu „dzielny” odpowiada greckie „σπουδαῖος”. Wydaje się, że cnota dzielnego człowieka i dzielnego obywatela może być ta sama, ale tylko wtedy, gdy dotyczy ona pewnego obywatela. Jak rozumieć słowa Arystotelesa? Rozumowanie przebiega, w sposób następujący:

założenie (1): cnota dobrego władcy i cnota dobrego człowieka są tą samą cnotą;

założenie (2): obywatelem jest także ten, kto podlega władzy;

wniosek (1): obywatelem może być więc ten, kto nie sprawuje władzy;

wniosek (2): są obywatele nieposiadający cnoty dobrego władcy;

wniosek ostateczny: są obywatele, którzy nie mają cnoty dobrego człowieka.

---

<sup>33</sup> Arystoteles [2001a] 1277a.

Z tego rozumowania wynika także, że jedyny przypadek, w którym cnota dobrego człowieka będzie także cnotą dzielnego obywatela, zachodzi wtedy, gdy obywatel będzie sprawował władzę.

Przykład Jazona podany przez Arystotelesa ma stanowić wy tłumaczenie słów „bo nie jest tą samą cnotą władcy i obywatela” i ukazać, jak zostanie to także zauważone w paragrafie VII, że „obie te cnoty może nie zasługują na równe uznanie”. Wydaje się, że nie jest istotne to, że Filozof przywołuje tu tyrana. Ważne jest bowiem to, że Jazon, choć był dobrym władcą, nie był w stanie żyć jako człowiek prywatny, czyli zwykły obywatel. Jego słowa ilustrują przekonanie Arystotelesa, że można być dobrym władcą, ale nie radzić sobie z wypełnianiem obowiązków stojących przed zwykłym obywatelem.

W paragrafie VII Arystoteles stwierdza: „obywatel powinien by jednakże umieć jedno i drugie [rządzić i słuchać – T.K.] oraz w jednym i drugim uczestniczyć”<sup>34</sup>. Arystoteles przechodzi do rozważenia tego, jakiemu rodzajowi władzy może podlegać obywatel.

Jak zostało to już wspomniane w I części pracy, w przypadku wolnego człowieka, to niewolnicy wykonują za niego konieczne zadania. On sam może się ich podejmować tylko wtedy, gdy w grę wchodzi jego własny i osobisty pożytek. Dzielny obywatel nie może więc podlegać takiej władzy, jakiej podlega niewolnik. „Jest jednak pewna władza, którą się wykonuje nad równymi sobie pochodzeniem i wolnymi”<sup>35</sup>.

To właśnie w takim ustroju obywatel może podlegać władzy bez utraty swojej wolności. Człowiek uczy się sprawować władzę wtedy, kiedy sam jej podlega. Arystoteles stwierdza: „dobry obywatel powinien posiadać umiejętność tudzież zdolność zarówno słuchania jak rządzenia”<sup>36</sup>. Ciekawe jest to, że Arystoteles nie mówi w tym wypadku już o *πολίτης σπουδαῖος*, ale o *πολίτης ἀγαθός*. Myślę, że jest to pierwszy argument za uznaniem tezy, że w tym konkretnym fragmencie *Polityki* przymiotniki te rzeczywiście są używane wymiennie bez względu

---

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, 1277b.

<sup>36</sup> Tamże.

na to, do jakiego rzeczownika się odnoszą. Dalsze uwagi Arystotelesa z dziesiątego paragrafu znalazły już swoje wyjaśnienie w pierwszej części artykułu.

Wróćmy teraz do analogii z fletnistą. Według Arystotelesa, wytwórca fletów posiada jedynie słuszne mniemanie, natomiast fletnista jest roztropny, tak jak władca „używający” obywateli. Porównanie to nie wydaje mi się trafne. Nawet jeśli założymy, że wytwórca fletów nie musi umieć na nich grać, to jednak musi umieć wytwarzać flety. Zarówno wytwórca jak i fletnista muszą posiadać jakąś praktyczną mądrość. Czy do wykonania dobrego fletu rzeczywiście wystarcza słuszne mniemanie? Być może jest tak, że wytwórca poddaje się wymogom muzyka i zdaje się na jego wiedzę. Jeśli przyjmiemy takie znaczenie tego porównania, to pozostaje jednak ciągle pewna niejasność. W dobrym państwie obywatele też mogą rządzić, nie są więc wyłącznie rzemieślnikami, ponieważ – trzymając się powyższego porównania – mogą także zostać w pewnym momencie muzykami. Intencja porównania jest jednak jasna i pewna trudność, do jakiej ono prowadzi, nie wiąże się raczej z nim samym, ile z pewnym napięciem w samej filozofii Arystotelesa, o którym piszę poniżej.

Bates zwraca uwagę na jeszcze jedną kwestię. Tak jak fletnista jest zdany na producenta instrumentów, tak władca zdany jest na podlegających mu obywateli. Autor przyjmuje, że realizacja charakterystycznych dla władcy cnót będzie tym większa, im lepsi będą obywatele.

Spróbujmy dokonać podsumowania analizowanego fragmentu *Polityki*. Zwróciłem uwagę na to, że Arystoteles zamiennie stosuje przymiotniki *σπουδαῖος* i *ἀγαθός*. Porównując dwa różne stanowiska starałem się wykazać, że w tym kontekście są one synonimiczne. Pragnę dokonać teraz ostatecznego uzasadnienia swojej tezy. To prawda, że, kiedy potocznie mówimy o dobrym czy dzielnym obywatelu, nie mamy na myśli raczej moralnej kondycji danej osoby, ale to, czy wypełnia ona we właściwy sposób zadania, które spoczywają na niej jako na obywatelu. Tak też można by rozumieć interesujący nas fragment *Polityki*. Mówienie natomiast o dobrym człowieku miałoby tu jednak kontekst moralny. Wtedy moglibyśmy sformułować dwie następujące tezy:

dobry obywatel → funkcja obywatela → cel

dobry człowiek → funkcja człowieka → cel

Dobry obywatel ma za zadanie dbać o dobro swojej *polis*. Jeśli to robi, dobrze wykonuje swoją funkcję. Człowiek z kolei ma się rozwijać i dążyć do swojej entelechii; jego rozwój jest rozwojem moralnym. Dobry człowiek realizuje się w życiu politycznym, a pełnię tego życia można osiągnąć poprzez praktykowanie cnót moralnych. Na gruncie filozofii Arystotelesa nie można oddzielić od siebie polityki i etyki. Dobry obywatel ma umieć rządzić i słuchać. Kiedy działa się „jako dobry obywatel, potrzebne jest tylko słuszne mniemanie, a nie praktyczna mądrość. Dobry obywatel musi jednak oczywiście posiadać praktyczną mądrość, skoro zostanie wezwany do sprawowania władzy wtedy, kiedy nadejdzie jego kolej. Cnota praktykowana jednak wtedy, gdy podlega rozkazom innych, nie wymaga praktycznej mądrości”<sup>37</sup>. Słowa Krauta wyrażają napięcie obecne w filozofii Arystotelesa. Z jednej strony dobry obywatel nie musi posiadać praktycznej mądrości, z drugiej jednak jest to wymagane, by mógł sprawować władzę. Jeśli od dobrego obywatela wymaga się zarówno właściwego słuchania, jak i rządzenia, to znaczy, że musi on być dobrym człowiekiem, skoro cnota dobrego władcy jest cnotą dobrego człowieka. Arystoteles stwierdza jednak, jak to zauważyliśmy, że w najlepszym państwie (a taki musi być kontekst naszych rozważań), nie wszyscy są dobrymi ludźmi. Wszyscy mają być natomiast dobrymi obywatelami, a to wymaga umiejętności sprawowania rządów, a więc bycia władcą, a „cnota dobrego władcy i dobrego męża jest ta sama”<sup>38</sup>. Rozwiązaniem być może będzie przyjęcie, że dobry obywatel niesprawujący władzy nie ma takiej samej cnoty jak dobry człowiek. Kiedy jednak przejmie władzę i będzie ją dobrze sprawował, stanie się także dobrym człowiekiem. To umożliwi mu bowiem realizowanie swojej politycznej natury, a tym samym osiągnięcie entelechii. To z kolei jest możliwe wyłącznie w najlepszym ustroju. Jeśli przyjmiemy, że pomiędzy polityką a etyką panuje na gruncie filozofii Arystotelesa ścisły związek, cel dobrego obywatela będzie celem dobrego człowieka. Dbając o własną *polis* dba się o własne dobro moralne, jakim jest spełnienie politycznej natury człowieka.

---

<sup>37</sup> Kraut [1991] s. 99.

<sup>38</sup> Arystoteles [2001a] 1277a.

Z powyższych rozważań wyłania się zdecydowanie inny obraz tego, co Arystoteles zawarł w analizowanym fragmencie. Choć na pierwszy rzut oka może się on wydawać niejasny, jest on jednak szczegółowym rozpatrywaniem związku pomiędzy dobrym człowiekiem i dobrym obywatelem. Jego treść w pełni zgadza się z innymi rozważaniami Filozofa na temat politycznego życia człowieka i przyjęcia, że najlepsi pod względem moralnym powinni sprawować władzę<sup>39</sup>. Na koniec pewna uwaga dotycząca sposobu tłumaczenia zwrotu *πολίτης σπουδαίος*. Oddawanie go przez „dzielny obywatel” może być mylące, przesądza bowiem o jego moralnym nacechowaniu. Jak wykazaliśmy, może mieć on także znaczenie funkcjonalne. Bardziej neutralne wydaje się tłumaczenie go jako „dobry obywatel” przy równoczesnym zaznaczeniu, że Stagiryta używa w tym wypadku innego słowa, niż w zwrocie „dobry człowiek”. Przy odpowiednio rozbudowanym komentarzu można wykazać, że w tym kontekście znaczenie funkcjonalne przymiotnika ze znaczeniem moralnym nachodzą na siebie.

## Bibliografia

- Adkins [1984] – A. W. H. Adkins, *The Connection Between Aristotle's „Ethics” and „Politics”, „Political Theory”, Vol. 12 (1984), No. 1, s. 29-49.*
- Aristotle [1885] – Aristotle, *Politics*, translated by Benjamin Jowett, <<http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.html>>.
- Aristotle [1944] – Aristotle, *Politics*, w: *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21, translated by H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge MA; William Heinemann Ltd., London 1944.
- Aristotle [1995] – Aristotle, *Politics, Books III and IV*, translated with introduction and comments by R. Robinson, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Aristotle [2002] – Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Ch. Rowe, introduction and commentary by S. Broadie, Oxford University Press, Oxford – New York 2002.
- Arystoteles [1982] – Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
- Arystoteles [1982] – Arystoteles, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1982.
- Arystoteles [2001a] – Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom VI, PWN, Warszawa 2001.

---

<sup>39</sup> Por. Arystoteles [2001a] 1284b25-32.

- Arystoteles [2001b] – Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom VI, PWN, Warszawa 2001.
- Barnes [1995] – *The Cambridge Companion to Aristotle*, red. J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Clifford A. Bates, *Citizen*, <<http://members.tripod.com/~batesca/citizen.htm>>.
- Cooper [1990] – J. M. Cooper, *Political Animals and Civic Friendship*, w: *Reason and Emotion*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- Develin [1973] – R. Develin, *The good man and the good citizen in Aristotle's „Politics”, „Phronesis”, Vol. 18 (1973), No. 1, s. 71-79.*
- Kraut [1991] – R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton NJ 1989.
- Ross [1996] – D. Ross, *Aristotle*, Routledge, London – New York 1995.